

齊澤克 汪暉等：共產主義假設與二十一世紀（選編）

2016-06-22

共產主義假設與二十一世紀

齊澤克 汪暉 海裔 魯索

齊澤克：我在《新左翼評論》上讀到有關你的《現代中國思想的興起》的評論，對你的研究非常感興趣。這篇評論對你的工作了做了肯定性的評價，但在末尾提了一個批評性的問題，就是你將研究的重心放在儒家而不是法家。你如何回應這個關於法家的評論？

汪暉：那篇評論中關於儒法鬥爭的觀點也許反映了佩里•安德森的看法。法家與儒家的區分在周秦時代也許很清晰，但在宋代之後就不那麼清楚了。王安石也被視為法家或變法者，但他是一個儒者。上世紀七十年代，中國發生過“評法批儒”的運動，對於熟悉那個時代中國變遷的知識分子而言，法家問題是與貴族制度、平等及專政等問題直接相關的。安德森來這裡訪問的時候，發表了關於霸權問題的演講，我在評論時講了一個故事，就與法家問題有關。二十世紀三個最偉大的左翼思想家似乎都終結在這個話題上：在中國，這是法家問題；在西方，這是馬基雅維利問題。法家的思想人物如韓非子就常被視為馬基雅維利，共和主義理論家珀考克就發表過有關韓非子與馬基雅維利的論文，或許他也受到“評法批儒”的影響？我說的這三個左翼思想家分別是葛蘭西、阿爾都塞，還有毛澤東。毛在 1973 到 1974 年，也就是他去世前兩年，發起了關於儒法問題的爭論，但是這個爭論沒有結束，問題沒有解決，他就去世了。

齊澤克：所以這是一個真實的故事？我還以為是個笑話。

汪暉：這是一個真實的故事。葛蘭西在完成關於馬基雅維利的筆記之前就逝世了。阿爾都塞關於馬基雅維利的論述也沒有寫完，他瘋了。毛澤東那時太老了，爭論尚未完成，就去世了。在“文化大革命”之後，除了將這場運動看做是一個目標明確的政治映射之外，沒有人認真對待這場運動的理論意義。……

齊澤克：回到開頭談及的儒家與法家問題，這裡我有兩個問題想問汪暉。第一，你在你的文本中一再聲明，你試圖復興，重新發明——當然不是重複——儒家傳統來面對今天中國的問題。你能不能給我們一些例子，因為我不知道你為什麼忽視了法家？我不是為法家歡呼，但是對我來說他們做了非常重要的事情，他們制定的法律約束著我們，等等……他們的思想也許是含混不清的，但是之前你告

訴我整個中國傳統是一個很大的坐標軸。如果我誤解了什麼，請糾正我。

海裔：在這一點上我曾經批評過汪暉，但我想我應該表示歉意。他並沒有忽視法家，只是沒有簡單地把法家作為一個單獨整體來對立於儒家。他試圖從儒家內部來討論法家，因為儒家已經成為一個如此寬泛的傳統…

汪暉：對 1970 年代的毛澤東來說，從階級鬥爭的視角，他確實批判儒家。毛澤東非常嚴厲地批判了“仁政”，認為仁政比法家的嚴刑峻法更糟糕。仁政是儒家傳統的某種形式，其內部包含了維護等級制及其合法性的因素。在毛看來，法家代表著進步，代表著某種超越血緣貴族等級的平等主義，即便嚴刑峻法十分殘忍，但對於反抗而言是更好的。儒家則試圖平息一切，從而使等級結構永久化。這大概是他批評仁政的論點所在。歷史地說，毛澤東在 1973 到 74 年間發動的儒法之爭，主要集中註目於秦代以前的討論。那時，儒家與法家處於爭論當中完全不同的兩派。毛認為那時法家在某種程度上更進步。關於那個時期，他的判斷是對的。但遲些時候，到了漢代之後，儘管總是可以有所區分，但已經很難清晰地區別這兩個傳統。總體而言，儒家轉變成為一個普遍性的框架。(但)一個王朝不可能沒有法律的框架。像王安石，有人說他是法家。在我看來，他確實是法家，但同時也是一個儒者。所以我的觀點是，不能夠僅僅從哲學的角度，還必須同時從政治、法律等等方面來解釋儒家。這就是為什麼我並不想過度地區分這二者，因為它們被整合在了一起。如果從霸權的角度來分析，我們可以說，秦漢之後，中國政治制度的雙重性，即強制性權力與禮儀性權力或意識形態權力，經由儒家的綜合和轉化而達到了極其發達的程度。

儒家內部也存在著辯論，既有更法家式的學者，也有更基於風俗習慣和禮儀實踐的社群主義者，還有專注於內心修行的踐履者。許多學者證明中國不但有禮儀體系，而且也有發達的法律體系，但這個法律體系同時又包含了禮儀實踐的因素。這些實踐不能單純地在禮儀實踐的範疇內解釋，還應當作為一種政治的和製度性的法律形式而得到解釋。我們講到西藏與清朝的關係，滿洲皇帝和 dalai 喇嘛之間的關係為何？可以用朝貢儀式實踐來解釋，但這一儀式實踐本身同時是政治性的和具備法律效果的。這是另一種政治—法律體系。晚清之後，尤其是中華民國成立之後，所有的法律概念和法律體系都源於西方。這是一整套形式主義的法律體系。許多學者，包括中國學者，將中國傳統看做一個非法律的文化傳統，認為這個傳統僅僅由道德支撐，是儀式、理念或者道德編織而成的。因此，借助於西方的法律觀念——其實也是對西方的簡化——他們在禮儀和法律之間、道德和法律等等之間建立起了一種以文化為單位的兩分法。這是真正的幻象。我們必須將禮儀系統當做某種法律實踐來看待。同時在這實踐中，你可以看見，法律實

踐是怎樣在禮儀框架內得到實現的。

清代中期著名的學者戴震就是例子。他是清中期一個儒者，但也闡釋了偏向法家觀點的荀子的思想，並為法律進行了辯護。如果你仔細讀他的文本，就會發現他為法家的辯護也來源於某種程度的儒學框架。在對法家的看法上，毛澤東受“五四”一代影響很大，他們推戴震為反儒的思想家。但是戴震對宗法禮儀的批判是在王朝政治的、儒學思想體系內部的視野中展開的。他為某種程度的婦女權利進行了辯護，但使用的範疇和框架都源自儒學。戴震並沒有脫離這一框架來討論法的問題。法是有自己的政治和文化前提的，不能被化約為一種純粹的形式主義體系。現代學者繼承了這些批判，貶抑禮儀實踐與法家構成的混合物的重要性。這些觀點不但是從現代的法律主義觀點出發的，而且本身就是對法律形式主義的自我肯定。這就是為什麼我重視法家的重要性，但我不認為可以將其從儒家傳統中區分開來。

魯索：我完全同意 1973 到 1974 年的“批儒評法”運動有其內含的理論意義，值得從新的角度進行再探索。周秦時代的儒法對立遠比漢代明確，這也是真實的。然而兩個學派之間仍然存在根本上的對立。當然，要確認王安石是儒家還是法家是很困難的。但是我們也應當探問，為什麼對於早期的法家以及他們同時代的儒家，法和禮構成瞭如此激烈的對抗關係。在重新思考“批儒評法”運動時，存在著一個具體的困境。主要的問題是一個由文化大革命帶到台前的歷史唯物主義的認識論僵局。比如說，其中一個主要的悖論是，在歷史唯物主義的概念框架內，法家代表了“新生產力”，或地主的進步階級，同時儒家代表著“落後的生產關係”，或奴隸主。如果說法家構成了秦代一統天下的意識形態中堅，但從漢代開始，儒家卻變成了整個國家的統治性意識形態。因此，到底發生了什麼？是沒落階級的意識形態最終勝利了，而上升階級卻被擊敗了嗎？從這個例子我們就不可避免地要推出，復辟主宰了中國長達兩千年。簡單說來，要在階級鬥爭的歷史以及生產力/生產關係和經濟基礎/上層建築等辯證法的理論框架內為儒法鬥爭找尋一個適當的位置，是非常困難的。在“批儒評法”當中，毛主義者們對這一系列難題給出的回答是，無論如何，法家的政治傳統持續貫穿了整個帝國的歷史，並且在統治地位的儒學正統之外，為所有偉大的改革者們提供了靈感。這絕不是膚淺的意見，同時也能促進研究某些具體的歷史人物，但並不能解決問題。許多討論試圖證明某一思想家是偽裝成儒者的法家或相反，但這都不解決問題。無論如何，批儒評法運動未能在階級鬥爭歷史的話語當中創造出中國歷史的圖景。我們甚至可以說，它更大程度上構成了歷史唯物主義的解構因素。然而，我也不是說這些問題是毫無根據的；相反，應當將這些問題作為一個有原創性的研究結果加以再思考。儘管這結果耗盡了理論思維的框架，或者我們說的好一點，試驗探

索了階級基礎上的政治視野的知識邊界——或更寬泛地稱之為古典“知識型”。對於一個終結了某種政治文化空間的時代的探索正是文革十年的奇異處之一。對我而言，在這個意義上，文化大革命才成其為“文化”。

另外，儒法對立的問題牽涉到如何理解法與禮之間關係的問題。一種假設認為，對任意一種政府強力來說，禮都比法更為原初。無論如何，這討論的是中國古代的狀況，法家們認為“法治”是相對“禮治”的一個斷裂。某種意義上，“禮”可被看做某種與巴丟所謂“國家的極度過剩”同質的東西，某種自發地反映了“國家本體論”的東西；“法”則與之相反，被視作對這一“過剩”的“限制”因素。當然對於儒者們而言，情況恰好相反。禮與仁意味著調和，法則僅僅是殘酷。因此對他們而言，國家秩序應主要建立在禮的基礎上。對法家則相反：禮儀無法保證真正的國家秩序。甚至法家主要的靈感來源之一《老子》也論證說，禮是無秩序的原則。法和禮之間關係的問題在中國存在長期的系譜。這一問題在 1973 年如此尖銳地再浮出水面，而且恰好是在文化大革命不再是首要政治日程之後、找尋新秩序的時刻，這是意義重大的。

齊澤克：我完全同意關於法律秩序和禮儀實踐之間的聯繫這一點。我認為這也是斯大林政權的諸多秘密之一。一方面，它是非常粗暴的法律主義，但同時如果沒有作為基礎的儀式因素，你也無法理解這個政權。因此我完全同意：法律系統不能僅僅依靠自身成立。這接著就帶出了我的下一個觀點：你們是否同意，也許法家並沒有勝利，因為就我所知，法家闡述自身的方式在結構上沒有形成關於社會體的自治理論。不能說在更深的層面上，你很邪惡，但是我們會利用你的邪惡。法家自身呈現為統治者的邪惡殘酷的智慧，以及如何利用這種智慧等等。也許是出於某種簡單的結構性理由，你不能從這種憤世嫉俗的、殘酷的現實主義視角中發展出大眾意識形態。但是無論如何，我喜歡法家的只有一件事情，這也當然應該是中國的一個問題：通過正名來達到正確。老的價值觀陳舊了，越陳舊道德秩序就越分崩離析。除開這個自動的進程外，如何回到過去、去拒絕？(在這裡)我們可以使用法家；它沒有看起來那麼差勁。它與秩序天堂的舊觀念有一點相關，構成了某種持續。你還欠著我們一個例子，說明你的儒學今天在哪裡還可使用。因為你總是在思考這些問題如何能夠幫助中國，所以請給一個例子。

汪暉：有好幾個層次。也可以說在儒學內部有左翼和右翼。平等的話題與法家有些關係，但儒學內部也產生出了某種獨特的平等觀。舉一個例子，關於清朝和滿清帝國。清代社會內部存在著種族性的層級結構。滿人最高，接下來是蒙古人和藏人，漢人位於底部。因為蒙古與滿洲結盟，西藏又與蒙古結盟。漢人名義上是在底層，但也不是一定如此，就好像猶太人一樣，有些(漢族)人很富有又有科名。

為了維持帝國合法性，皇帝必須論辯說，從某種平等的觀點來看，族群間的差別實際上並不存在。我們有的是帝國的整體。就好比人有頭有腳，沒有腳人就站不起來，這是有機的區分，不是等級的區分。在這個意義上，所有人都是平等的。但現實中，狀況卻是真實的不平等。這是一個等級的問題。儒者們通過解讀儒家經典，爭辯平等的意義，論證華夷之間沒有真正的差別，這個和那個群體之間也沒有差別。他們爭論說，從孔子的時代開始，華夷之辯就是相對的。通過相對化這一論爭，他們嘗試在社會鬥爭中提出平等的問題。這樣你可以看見儒學扮演的角色：一方面，是統治合法性的來源，另一方面，又可以用於社會鬥爭。這是一個問題。

第二個問題是自治的問題。我們經常說“皇權不下縣”，意思是說在村子或其他地方共同體中，皇帝的權力並不直接介入。皇權是在縣一級之上的。事實上是否如此，學術界一直有爭論。籠統地說，基層社會自治程度確實是比較高的，尤其是明代後期以後。這就是為什麼在 19 世紀晚期的民族主義時期，許多文人和知識分子認為中國社會一方面是君權社會、一個統一的帝國，但另一方面，基層又存在以鄉和村為中心的自治。章太炎甚至說中國基層社會是一個無政府社會。儒者中長期存在著關於親緣關係和地方社區角色及其同國家權力關係的討論。在這些個案中，兩個層面之間存在長期協調和拉鋸。戴震為法辯護的時候，他的出發點是國家法律體系，因為他發現地方共同體擁有太多權力，甚至可以在共同體內部處罰包括婦女在內的成員。如果一個女人與別人有染，宗族甚至處死婦女，而這是違反王朝法律的。在這個案例中，戴震從國家法律體系的角度來展開論證，但另一方面，國家在地方事務中濫用權力也是常有的。有些儒者認為這類事情可以由禮制來解決，而不必直接上訴國家權力或法律。在這個意義上，禮制又可以起限制國家權力介入的作用。直到現在，在中國法學界，學者們還在爭論法律實踐在鄉村中的角色問題，或者說，禮儀、習俗與法律的關係問題。

海裔：我們學院內部的爭論遵循著這樣的邏輯，即禮儀、習俗等是前現代社會的遺留，已經不具有意義。也許齊澤克教授的目的是要問，如果你真的要建立一個包含了某些基礎價值的儒家傳統，這些基礎價值到底是什麼？這些價值是否能在中國社會中被復活或強行(建立)？比如說家庭的價值和教育的價值，如何處理它們與國家的關係，如何在國際關係中來處理他們？

齊澤克：我認為汪暉教授說的是，歸根到底，你們是如何將國家和農民聯繫起來的問題。

汪暉：是的。因為市場化、現代化，所有這些秩序都改變了。但我認為即便在毛

澤東時代，地方秩序也並不是由法律維繫的。1990年，我在秦嶺農村地區生活了一段時期。當地幹部告訴我們的第一件事，就是對政府禁止發動任何形式的政治運動感到不安。對於他們來說，運動是處理日常生活中的問題的方式。我當時很吃驚，認為政治運動是非常落後和有問題的。但在那里呆了幾個月之後，我意識到，運動是個挺有趣的東西。在基層社會，政治運動並非完全是反右派的政治運動，許多運動是來解決日常事務的。比如說，一個婦女的丈夫賭博而她無法阻止，某種運動形式就可以解決這個問題，無需訴諸法律。這是一種花費更低廉、也更貼近村社內部關係的方式。我在當地看到了各種各樣的運動，植樹運動，村社再組織運動，學習勞模運動……人民通過加入運動來解決他們的問題。法律則是相對外在的、次要的東西。

魯索：比起法律，更偏向於禮儀。這個意義上的政治運動有儀式化的因素……

汪暉：禮儀的和政治的。我認為應該是禮儀加上政治。

海裔：你剛剛談到了由互相熟悉的人群組成的小共同體，……這是否意味著即便在一個陌生人的社會裡，這種關係也是可以被再造的？

汪暉：毛澤東就做了那樣的(嘗試)，一方面是運動，另一方面是法家。

海裔：是的。

齊澤克：我感興趣的是——也許這很奇怪——我讀了一個記者關於一些社會學家們的報告，你們知道瑞士的 CERN 歐洲物理研究院，CERN 想用超級粒子對撞機創造出另一個宇宙大爆炸來。一些社會學家們做了很有趣的研究，因為那裡有兩千到三千名物理學家在同時工作。這些社會學家們不關心科研的內容，而是研究他們在 CERN 建立了怎樣的科學共同體。他們研究科學家們怎樣開展項目。這些科學家們有已經儀式化的各種會議。科學家不是孤立開來的、感到恐懼的工人們，在老闆手下接受直接的指令。他們形成了與社群主義式知識分子完全不同的系統，甚至有半私人的問題時，也能找到解決和幫助的人。他們的情況就跟你描述的老婆、出軌的丈夫如何打發時間等等差不多……所以我不認為有必要僅僅停留在過去。我同意奈格里大肆讚揚的、最為後現代的新知識共同體。儀式也在這裡發揮作用。它們不像法律那樣運作，所以內部也產生出了接近於部落邏輯的東西。

汪暉：我認為重要的是，沒有禮儀的實踐，法律系統本身也不能很好運作。比如說，昨天在會議上我們談到，延安的革命時期，共產黨人執行了非常激進的婚姻法——甚至是強制執行——但是也造成了很多問題。很多結了婚的男性，說他們

現在接受革命的洗禮了，婚姻應該基於愛情，所以他們想離婚，娶新的妻子。這是一個很大的問題。然後就有了馬錫五非常重要的協調解決方式。馬錫五本人也參與夫婦之間的協調和解。基本上，討論法律體系時，我們會講法律的中立性和客觀性等等。但是現在，尤其是在當今這樣一個市場社會和全球化的時代裡，你會發現法律有時失去了它的力量。需要某種程度上將法律體系自身政治化，然後也許法律才會有效果。就比如意大利，我們看見法官們自己組織起來，在法律框架下形成政治性的組織。如果沒有這個的話，法律也會腐敗得非常嚴重。

海裔：關於調解的傳統，我認為最近這些年來又有所復興。但是我並不像你一樣樂觀。我的意思是，調解程序的主導與許多道德價值和理念相關，比如說，在儒家社會或之前的共產主義社會裡，那時許多禮儀實踐還存在，因此協調行為可以順利開展。但是現在，缺乏這些道德理念，缺乏共產主義的道德觀念，這種協調有時也墮入了壞程序之中。如果沒有寬鬆的程序和政策，協調也不能被很好的保護。我認為這也是一個問題。

(摘編自 齊澤克、魯索、海裔、汪暉：“共產主義假設與二十一世紀”，載於《區域：亞洲研究論叢》第二輯，清華大學出版社，2012年。)